Landesbibliothek Coburg (70)
022003078684

1150
13/11.
32

Philosophische Aufsätze

von

Karl Wilhelm Jerusalem:

herausgegeben

von Gotthold Ephraim Lessing.

Braunschweig,
in der Buchhandlung des Fürstl. Waisenhauses.
1776.

Coburger
Landes=
Bücherei

Der Verfasser dieser Aufsätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit ist, so verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz; sein Lauf schnell. Doch lange leben, ist nicht viel leben. Und wenn viel denken allein, viel leben ist: so war seiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verlust eines solchen Sohnes, kann jeder Vater fühlen.

Aber ihm nicht unterliegen, kann nur ein solcher Vater.

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag; aber gleichwohl wüßte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte, als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von Einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich, mei-

nes

nes Bedünkens, so viel auf alle übri-
ge schliessen läßt. Es war die Nei-
gung, das Talent, mit der sich alle
gute Neigungen so wohl vertragen,
welches kein einziges Talent aus-
schließt; nur daß man bey ihm so
viele andere Talente lieber nicht ha-
ben mag, und wenn man sie hat,
vernachlässiget.

Es war die Neigung zu deutli-
cher Erkenntniß; das Talent, die
Wahrheit bis in ihre letzte Schlupf-
winkel zu verfolgen. Es war der
Geist der kalten Betrachtung. Aber

ein warmer Geist, und so viel schätzbarer; der sich nicht abschrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf seinen Verfolgungen öfters entwischte; nicht an ihrer Mittheilbarkeit verzweifelte, weil sie sich in Abwege vor ihm verlor, wohin er schlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander selten, oder nie, als unter vier Augen, sprachen: so war unser Gespräch immer sogleich gefunden. Das Näheste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten

Philo-

Philosophie, deren man sich lieber itzt schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen, irgend eine räthselhafte Erscheinung aufstieß.

In solchen Gesprächen giebt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Ver-

gnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr werth, als der Fang; und Uneinigkeit, die blos daher entstehet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Einigkeit in der Hauptsache, und die reichste Quelle einer wechselseitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundschaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit kränkelnde oder um ihre Gesundheit allzubesorgte Geister diese Art von Untersuchung, diese Entwickelung unserer Gefühle,

diese

diese Zergliederung des Schönen, so gern verschreyen, war ihm nicht im mindesten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines solchen Geschäffts dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflössen, weil ein zuvoreiliger Kunstrichter dann und wann crude Regeln daraus abstrahiret, schien ihm eine sehr mißliche Sache zu seyn. Und wie sollte es nicht? Man hintergeht, oder ward selbst hintergangen, wenn man die Regeln sich als Gesetze denket, die unumgänglich befolgt

seyn wollen; da sie weiter nichts als guter Rath sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was es schöpft. Das Studium des menschlichen Gerippes macht freylich nicht den Mahler: aber die Versäumung desselben wird sich an dem Coloristen schon rächen.

Wir

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig, sich dieser junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Mensch er unter den Menschen war: das wissen seine übrigen Freunde noch besser, als ich. Ich glaube ihnen alles, was sie davon sagen. Wer zu deutlichen Begriffen sich zu erheben gewohnt ist, kann ja leicht sich wieder zu klaren herabstimmen, und es bey diesen bewenden lassen. Aber warum wollen einige von ihnen mir nicht glauben? daß dieser feurige Geist nicht immer sprüete

und

und loderte, sondern unter ruhiger und lauer Asche auch wieder Nahrung an sich zog; daß dieses immer beschäfftigte Herz nicht zum Nachtheil seiner höhern Kräfte beschäfftiget war; und daß diesen Kopf eben so wenig Licht ohne Wärme, als Wärme ohne Licht befriedigten.

Wenn ich auch also mit Bekanntmachung dieser Ueberbleibsel seines hellen Verstandes, weiter nichts suchte, als in dem Andenken derer, die ihn liebten, sein Bild völlig zu ründen: wer wollte mich tadeln?

deln? Oder vielmehr, wessen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verschmerzen, auf einen kleinen Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Werth dieser Ueberbleibsel mich nicht auch bey denen rechtfertigen sollte, denen mein junger Freund nichts war, die itzt blos den Schriftsteller in ihm suchen, wozu ich, mehr auf meine, als auf seine Gefahr, ihn mache. Ein näheres Wort

über

über diesen innern Werth erlaube man mir, am Schlusse derselben, zu sagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu: aber wie vieles wünschte ich, errathen zu lassen!

Inhalt.

Inhalt.

I.

Daß die Sprache dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgetheilt seyn kann.

II.

Ueber die Natur und den Ursprung der allgemeinen und abstracten Begriffe.

III.

Ueber die Freyheit.

IIII.

IIII.

Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen.

V.

Ueber die vermischten Empfindungen.

*

Zusätze des Herausgebers.

I. Daß

I.

Daß die Sprache
dem ersten Menschen durch Wunder
nicht mitgetheilt seyn kann.

Die Sprache ist durch ein Wunder entstanden, heißt: ihr Ursprung läßt sich nicht aus der Vorstellungskraft der Seele erklären.

Soll der Mensch die Sprache durch ein Wunder empfangen haben, so ist dieß *entweder durch ein einziges Wunder oder durch wiederholte Wunder* geschehen; d. i. Gott hat sie ihm entweder auf eine ausserordentliche Weise, *auf einmal* mitgetheilt; oder er hat *nach und nach*, so wie sich die Ideen in der menschlichen

Seele entwickelt, das Wort zu jeder Idee durch ein neues Wunder hervorgebracht.

Wer von einem Wunder den rechten Begriff hat, daß es nehmlich nichts geringers, als eine neue Schöpfung ist; indem ein jedes, auch das, welches dem Anscheine nach das kleinste ist, die Wirkung der Kräfte in der Natur hemmet, und ihnen eine ganz neue Richtung und Verbindung giebt; der wird das letzte wol nicht behaupten.

Die Mittheilung der Sprache soll also durch ein einziges Wunder bewirket worden seyn.

Hierbey lassen sich nur zwey Fälle denken:

Gott gab den Menschen entweder ein ausserordentliches Vermögen, die

Sprache von sich selbst zu erfinden; nehmlich er legte entweder in die Seele eine besondere Kraft, vermöge welcher sich in ihr die Sprache entwickelte, so wie sich die Ideen durch die Vorstellungskraft entwickelten; oder er setzte den Menschen auf einmal in den Besitz der Sprache selbst.

Der erste Fall ist unmöglich. Die Seele ist ein einfaches Wesen, und kann daher nur eine Kraft besitzen; dieß ist ihre Vorstellungskraft.

Der andere aber ist es nicht weniger.

Eine Mittheilung der Sprache selbst, kann ich mir nur auf zweyerley Weise denken; nehmlich, Gott setzt den Menschen entweder in den Besitz der Sprache, ohne ihm zugleich die durch die

Worte bezeichneten Ideen mitzutheilen, oder er setzt ihn in den völligen Besitz des Denkens und der Rede zugleich.

Diese beiden Fälle schliessen alle übrigen aus.

Bey dem ersten aber fällt das Ungereimte gleich in die Augen. Worte, mit denen keine Ideen verbunden sind, sind keine Worte, es sind nur Töne. Wenn ich mir also auch vorstellen wollte, daß Gott dem ersten Menschen ein ganzes Wörterbuch und eine Sprachlehre vorgelesen, und ihn durch ein Wunder alle Worte in das Gedächtniß gepräget hätte: so war er dadurch der Erfindung der Sprache noch keinen Schritt näher; denn diese Töne waren für ihn nichts bedeutender, als die, welche er den Thieren nach-

ahmte; und die Schwierigkeit ist noch immer dieselbe, wie der Mensch darauf gekommen, sich dieser unbedeutenden Töne zur Bezeichnung seiner Ideen zu bedienen.

Es bleibt also nun nur noch der letzte Fall übrig: konnte Gott nehmlich den Menschen nicht mit dem völligen Gebrauche der Kraft zu denken und zu reden zugleich auf die Welt setzen? Konnte er ihm nicht gleich allgemeine, abstracte Begriffe rc. anerschaffen, und ihn gleich nach der Schöpfung zu einer Vollkommenheit kommen lassen, zu der er itzt erst in der Reife der Jahre gelangt?

Es möchte vielleicht verwegen scheinen, die Allmacht hierin einschränken zu wollen; allein man verstehe sich nur recht und man wird finden, daß dieser Fall

eben so widersprechend als einer der vorhergehenden ist.

Es ist hier nicht die Frage: kann Gott Geschöpfe mit größern Fähigkeiten erschaffen, als die, welche der Mensch mit auf die Welt bringt? Wer wird das leugnen! Sondern die Frage ist: konnte Gott den Menschen, dessen Wesen in der Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen, mit Vollkommenheiten erschaffen, zu denen er, vermöge seines Wesens, erst allmälig gelangen konnte? Nur dieß halte ich für unmöglich.

Der Beweis ist kurz.

Sage ich: Gott setzt den Menschen gleich mit dem völligen Vermögen zu denken auf die Welt, ohne daß er dazu erst allmälig, wie die andern Menschen, gelangt,

langt, so heißt das: Gott schafft die Seele dergestalt, daß in ihr Ideen entstehen, die nicht durch die Vorstellungskraft der Seele hervorgebracht werden, oder die ihren Grund, weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen, oder von sinnlich abstrahirten Vorstellung haben.

Sollen sie aber nicht darinn, nehmlich weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen Vorstellung, noch in einer von diesen sinnlichen Vorstellungen abstrahirten Idee, ihren zureichenden Grund haben, so entstehen sie ohne allen zureichenden Grund; folglich sind sie unmöglich; oder ich muß wieder annehmen, daß eine jede durch ein besonders Wunder hervorgebracht würde.

Da es sich also nicht ohne Ungereimtheit denken läßt, daß Gott ein jedes Wort durch ein neues Wunder in der Seele hervorgebracht haben sollte; da er in die Seele keine besondere Kraft legen konnte, durch welche die Sprache wäre hervorgebracht worden; da er ferner dem Menschen das Vermögen zu reden selbst, nicht ohne das Vermögen zu denken mittheilen konnte; dieses aber sich erst nach dem Gesetze der Vorstellungskraft entwickelt; und diese Fälle alle übrigen ausschliessen: so folgt daß die Sprache dem Menschen durch ein Wunder nicht mitgetheilt seyn kann, sondern daß er selbst der Urheber davon seyn muß. —

Nur wenn wir einen physischen Einfluß des Körpers auf die Seele annehmen, liesse sich vielleicht eine Möglichkeit denken,

ken, wie die ausserordentliche Mittheilung der Sprache hätte bewirket seyn können; nehmlich, wenn Gott das Gehirn solchergestalt organisirte, daß durch die Fibern, die durch das sinnliche Objekt erschüttert wurden, zugleich die Fibern, für das Wort, mit in Bewegung gesetzt, und solchergestalt die Idee des Wortes zugleich mit der Idee des Objekts der Seele mitgetheilet wäre.

Ich sehe in dieser Erklärung nichts widersprechendes, obgleich große Schwierigkeiten.

Denn ein jedes sinnliches Objekt bringt in der Seele mehr als eine Vorstellung auf einmal hervor; folglich würde auch mehr als ein Wort auf einmal hervorgebracht werden. Z. E. mit der Vorstellung einer Rose empfängt die See-

le zugleich die Vorstellungen, roth, Geruch, Blatt ꝛc. und also würden auch die Wörter, Rose, roth, Geruch, Blatt ꝛc. in der Seele zugleich hervorgebracht werden. Was für eine Verwirrung würde aber hieraus entstehen!

Vielleicht würde es eine größere Schwierigkeit seyn, sich aus dieser herauszuwickeln, als die Sprache selbst zu erfinden.

II.

Ueber die Natur und den Ursprung der allgemeinen und abstracten Begriffe.

Liesse sich die Natur und der Ursprung der allgemeinen Begriffe nicht folgendergestalt erklären?

Nehmlich:

Die Seele hat eine Kraft, vermöge welcher ähnliche Begriffe durch einander hervorgebracht werden.

Gesetzt, daß a. b. c. d u. s. w. ähnliche gleichartige Begriffe sind, welche die Seele in einer Folge hinter einander empfängt; so wird durch b, a; durch c, a. b. durch d, a. b. c. wieder hervorgebracht werden.

Ist ferner a mit einem symbolischen Zeichen x bezeichnet gewesen, so wird x gleichfalls von b. c. d. u. s. w hervorgebracht werden; x aber wird gleichermaßen nicht nur a sondern auch b. c. d. reproduciren, und also nicht nur das Zeichen für a. sondern auch für b. c. d. u. s. w. seyn; in sofern diese nehmlich mit a. Aehnlichkeit haben.

Nun aber bedienet sich die Seele beym Denken der symbolischen Zeichen, ohne sich die bezeichneten Ideen selbst vorzustellen; dieß bestätiget die Erfahrung.

Sie kann also auch für a, x; für b, x; für c, x; für d, x; u. s. w. denken ohne a. b. c. d. u. s. w. selbst zu denken.

Ja sie kann sich auch da, wo sie a. b. c. d. zusammen denken wollte, x

allein

allein denken, weil x die Stelle von allen vertritt.

Will die Seele demnach etwas von a. b. c. d. prädiciren, das ihnen allen zukömmt, so wird sie, um sich das Denken zu erleichtern, nicht a allein, b allein rc. denken, und es von jedem allein prädiciren, sondern sie wird sich anstatt aller x denken, und es von x prädiciren; und das heißt: sie denkt nach allgemeinen Begriffen.

Die Summe hiervon.

Wir haben eigentlich gar keine allgemeine Begriffe, nehmlich in dem Verstande, wie man sie gemeiniglich nimmt. Das, was wir einen allgemeinen Begriff nennen, ist weiter nichts, als ein concreter Begriff, der, weil er in der Seele mit

mehrern Begriffen, die Aehnlichkeit unter einander haben, verbunden gewesen, und diese daher leicht durch ihn hervorgebracht werden können, beym Denken, die Stelle von ihnen allen vertritt, und so der Seele, die sich viele Begriffe auf einmal nicht vorstellen kann, das Denken erleichtert.

III.

Ueber die Freyheit.

Ich erfülle hiermit Ihr Verlangen, Ihnen meine Gedanken über die Freyheit des Menschen, worüber wir uns neulich mündlich nicht völlig vereinigen konnten, schriftlich zu wiederholen.

Der Verfasser des Buches über die Belohnungen und Strafen nach Türkischen Gesetzen, der diesen alten Streit wieder rege gemacht, hatte Ihnen noch kein völliges Genüge geleistet; und ich muß gestehn, in Ansehung der Folgen, die man gemeiniglich aus der Lehre von einer absoluten Nothwendigkeit, zieht, scheint er mir selbst den Knoten mehr durchschnitten, als aufgelöset zu haben. Daß in dieser Welt, auch bey

der Nothwendigkeit unserer Handlungen, Belohnungen und Strafen Statt haben können, hat er gründlich dargethan; allein von dem Vorwurfe, daß dadurch aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, daß unser Verhalten in diesem Leben alsdann auf unser Schicksal nach dem Tode keinen Einfluß haben könne, und daß Gott dadurch zur unmittelbaren Ursache alles moralischen Bösen gemacht werde, welches doch die hauptsächlichsten Einwürfe sind, scheint er mir diese Lehre noch nicht völlig befreyet zu haben. Ich glaube aber, daß sie auch hiervon völlig befreyet werden kann, und unterwerfe meine Gedanken hierüber Ihrem Urtheile.

Darüber waren wir zuförderst einig, daß der ganze Streit über die Freyheit unserer Handlungen, von der Frage abhange:

hange: ob wir einige Gewalt über unsere Vorstellungen haben? ob wir, bloß durch unsern Willen, selbst Vorstellungen in uns hervorbringen können? oder ob wir wenigstens die, welche durch die äussern Objecte unmittelbar oder mittelbar in uns hervorgebracht sind, dadurch freywillig stärken oder schwächen können, daß wir, ohne andern Grund als unsern Willen dazu zu haben, unsere Aufmerksamkeit auf dieselben richten, oder davon abziehn? Haben wir eine solche Gewalt nicht, so mögen wir so viele Wendungen machen, als wir wollen, wir mögen uns noch so viel hinter den Unterscheid zwischen absoluter und hypothetischer Nothwendigkeit zu verbergen suchen, wir sind nicht frey, unsere Handlungen hängen nicht von uns ab; wir können eben so wenig als die Urheber derselben angesehn werden, als der Ham-

mer in der Uhr von der Zahl der Stunde, die er schlägt. Was gewinnen wir dabey, wenn wir es noch so viel beweisen, daß unsere Handlungen in einer andern Welt, in einer andern Verbindung der Dinge anders seyn könnten. Die gegenwärtige Verbindung ist einmal da; und ist ohne unser Zuthun da. Hängen nun von dieser unsere Handlungen ab, können sie in derselben unmöglich anders seyn, so ist es für uns eben das, als ob gar keine andere Verbindung möglich wäre, wir sind in beiden Fällen gleich wenig frey. Oder wollen wir den Hammer frey nennen, weil die Uhr anders gestellet seyn, und er dann eine andere Stunde schlagen könnte? —

Dieß alles hat der angeführte Verfasser glücklich aus einander gesetzt, und hierüber waren sie auch mit ihm einig.

Nur

Nur daß wir keine solche Gewalt über unsere Vorstellungen haben, glaubten Sie noch nicht einräumen zu können. Sie wollten dieß lieber für die Gränze unsers Verstandes betrachten, über die unser Forschen nicht reiche. Sie wollten lieber diese Gewalt für eine besondere Kraft unserer Seele halten, die wir nicht weiter erklären könnten. Sie wollten lieber mit andern Weltweisen unser Gefühl hierüber den Ausspruch thun lassen, welches Ihrer Meynung nach laut für die Freyheit spreche.

Ich will Ihnen dasjenige nicht wiederholen, was bereits längst hierüber gesagt worden, und womit auch von dem angeführten Verfasser, die Wirklichkeit eines solchen Gefühls bestritten, und das Betrügliche desselben gezeiget worden ist. Nur eines erlauben Sie mir noch hinzuzusetzen.

zusetzen. Welches Gefühl kann gegen die unwidersprechlichen Gründe entscheiden, womit uns die Vernunft alle Gewalt über unsere Vorstellungen abspricht? —— Wir sollen das Vermögen haben, selbst in uns Ideen hervorzubringen, und zwar bloß durch unsern Willen; wie läßt sich dieß denken? Unstreitig ist es doch, daß wir nichts wollen können, wovon wir noch keine Idee haben. Sollten wir also bloß durch unsern Willen Ideen in uns hervorbringen, so müßten wir eine Idee von der Idee haben, die wir in uns hervorbringen wollen; das heißt, wir müßten die Idee haben, ehe wir sie haben. Was ist ein Widerspruch, wenn das keiner ist?

Mit der Frage, ob wir nicht wenigstens unsere Vorstellungen dadurch, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten,

oder

oder davon abziehn, stärken oder schwächen; oder ob wir nicht wenigstens unsere Entschliessungen bloß nach unserm Willen, ohne andern Grund aufschieben können, verhält es sich eben so.

Wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund. Ohne zureichenden Grund können wir auch unsere Aufmerksamkeit weder auf, noch von etwas lenken; ohne zureichenden Grund können wir unsere Entschliessung weder aufschieben, noch beschleunigen. Dieser zureichende Grund muß aber wieder eine Vorstellung unserer Seele seyn; und woher entstand diese? — Auf diese Frage kommen wir immer wieder zurück. Wir mögen die Kette so lang machen, wie wir wollen, am Ende ist das erste Glied immer eine Vorstellung, die durch einen sinnlichen Gegenstand rege gemacht ist.

Einige

Einige Weltweise, worunter auch Herr Rautenberg ist, den der angezogene Verfasser zu widerlegen sucht, (den er aber, meiner Einsicht nach, noch nicht völlig widerlegt hat,) haben zwar geglaubt, man könne das Vermögen der Seele, ihre Entschliessung aufzuschieben, oder nicht aufzuschieben, als eine Grundkraft der Seele betrachten, die nicht weiter erkläret werden könne und wobey wir stehn bleiben müssen. Allein dieß scheint mir in der That eine sehr unsichere Zuflucht zu seyn. Denn wollen wir unserer Seele ein Vermögen beylegen, ohne zureichenden Grund zu handeln, warum sollen die Atomen des Epikur nicht ein gleiches Recht haben? — Wir müssen freylich bey allen unsern Untersuchungen, sowohl in der körperlichen als moralischen Welt, bey gewissen einfachen Kräften stehen bleiben,

die wir nicht weiter erklären können, und von denen wir nicht fragen können, warum wirken sie so und nicht anders. Allein wohl gemerkt, bey einfachen Kräften. So lange wir noch nicht darauf gekommen sind, so lange können wir noch immer fragen, warum. Eine einfache Kraft aber nenne ich diejenige, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt; und eine solche einfache Kraft wäre das Vermögen der Seele, unter gleichen Umständen ihre Entschliessung aufzuschieben, und nicht aufzuschieben, gerade nicht. Daher ist auch das Exempel der Schwere, die ich nicht weiter erklären kann, nicht passend. Die Schwere ist eine einfache Kraft, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt. Nehme ich gleiche Massen, oder nehme

ich

ich zwey Massen im luftleeren Raume, so fallen sie mit gleicher Geschwindigkeit. Hier kann ich also nicht weiter fragen, warum? Wie aber, wenn ich sehe, daß in der Luft, zwey Körper von ungleichen Massen, nicht mit gleicher Geschwindigkeit fallen, soll ich denn auch nicht fragen, warum? Ist es denn eine hinreichende Antwort, wenn ich sage, sie fallen verschieden, weil sie eine Kraft haben, verschieden zu fallen? Damit wird sich doch wohl niemand begnügen — Und so verhält es sich gerade mit dieser angeblichen Grundkraft der Seele.

Dieß scheint mir also unumstößlich zu seyn, daß wir die Lehre von der Freyheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniß über den Haufen zu stossen; die Folgen davon

mögen

mögen auch seyn, welche sie wollen. Allein sind denn diese Folgen auch wirklich so schrecklich, als man sie gemeiniglich vorstellet? Dieß lassen Sie uns jetzt untersuchen.

Sind unsere Handlungen nicht frey, sagt man, so hört aller Unterscheid zwischen Tugend und Laster auf; so hört alle Verbindung zwischen unserm gegenwärtigen Verhalten, und unserm Zustande nach dem Tode auf; und so ist Gott die unmittelbare Ursache alles moralischen Bösen, welches wir in der Welt antreffen. — Das lautet freylich schrecklich genug. Aber folgt es dann auch wirklich aus der Lehre von der Nothwendigkeit? Sind die Folgen dieser Lehren wirklich so finster, oder ist es nicht vielleicht die finstere Farbe des Glases, wodurch wir sehn, die sie für uns so finster macht? — Lassen

sen Sie uns das Glas wegwerfen, und ein jedes einzeln mit bloßen Augen betrachten.

Die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen soll zuförderst den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufheben. — Freylich wenn wir in den Begriff von Tugend, den Begriff von einer Freyheit, den wir selbst nicht recht zu beschreiben wissen, willkührlich mit hinein weben, dann muß freylich der Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufhören, wenn die Freyheit unserer Handlungen aufhört. — Allein gehört er auch mit hinein? Dieß lassen Sie uns erst untersuchen.

Worinn besteht die Tugend? Was ist sie? — Nach dem Begriffe aller vernünftigen Moralisten besteht sie darinn: daß wir dasjenige, was unsere

Vernunft uns als das höchste Gut vorstellet, demjenigen, was uns unsere Leidenschaften als Gut vorstellen, bey unserer Wahl vorziehn, und darnach unsere Handlungen richten; — Kurz, sie ist die Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft. Was heißt dieß aber? Was heißt unsere Leidenschaften durch die Vernunft beherrschen? — Nichts anders, als die dunkeln Vorstellungen unserer Seele zu deutlichen aufklären. Eine jede Leidenschaft setzt die dunkle Vorstellung von etwas Guten oder Bösen voraus, nach dem wir uns sehnen oder das wir verabscheuen. Wir besiegen diese Leidenschaft, wenn wir durch die Vernunft erkennen, daß das, was wir für Gut oder für Böse

hielten, weder so gut noch so böse ist, als es uns zu seyn schien; daß es nicht verdient, dem, was uns unsere Vernunft als Gut oder als Böse vorstellet, vorgezogen zu werden: das heißt, wenn wir unsere dunkelen Vorstellungen zu deutlichen erheitern. Haben wir es einmal dahingebracht, so ist es uns alsdenn unmöglich, daß wir nicht das größere Gut dem geringern vorziehn, daß wir noch nach Leidenschaft handeln sollten. Wir erfahren zwar täglich, daß wir oft etwas nach unserer Vernunft für besser erkennen, und dem ungeachtet unserer Leidenschaft folgen; allein dieß beweist nur, daß unsere dunkle Ideen, so lange sie noch dunkel sind, stärker auf uns wirken, als die deutlichen. Sobald wir aber jene zu deutlichen aufgeklärt haben; sobald wir den Werth von dem, was sich unsere

Leiden=

Leidenschaft als Gut vorstellet, deutlich erkannt, und es alsdann mit dem, was unsere Vernunft als Gut anpreiset, verglichen haben: sobald wird es uns unmöglich, der Vernunft noch länger das Gehör zu versagen; es wird uns unmöglich, jenes noch vorzuziehn. Der Ehrgeizige, der durch Ungerechtigkeiten seine Begierden zu befriedigen sucht, kann zwar oftmals erkennen, daß die Gerechtigkeit, die Tugend, die er aufopfern will, für ihn ein größeres Verdienst ist, als dasjenige, welches er durch dieß Opfer zu erhalten sucht; und dennoch folgt er seinem Ehrgeitze. Allein nur so lange, als die gewünschte Ehre noch eine dunkle Vorstellung bey ihm ist. Er sieht im Geiste tausend sich vor ihm bücken, ihm schmeicheln, er sieht sich mit Pracht umgeben, und diese dunkelen Vorstellungen

wirken so stark, bemächtigen sich seiner Seele so sehr, daß die Vernunft umsonst dagegen spricht. Allein sobald die Vorstellungen deutlicher werden; sobald der Ehrgeitzige erkennet, daß diejenigen, welche sich vor ihm bücken, nicht sein Werth, sondern ihr Eigennutz treibt, daß die Schmeicheley ein Opfer niederträchtiger Seelen ist, daß die Pracht, die ihn umgiebt, nicht sein Verdienst ist: dann ist auch der Sieg der Tugend gewiß.

Tugendhaft ist also derjenige, der nach deutlichen; Lasterhaft aber, der nach dunkeln Vorstellungen handelt. Ist aber dieß, so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit unserer Handlungen der Werth der Tugend gerettet; sie bleibt immer moralische Vollkommen-

heit,

heit, das Laster hingegen moralische Unvollkommenheit. Denn da die Vollkommenheit moralischer Geschöpfe in der Stärke ihrer Vorstellungskraft besteht, und dasjenige, welches die meisten deutlichen Begriffe hat, das vollkommenste ist, die Begriffe aber dadurch, daß sie in einer nothwendigen Reyhe auf einander folgen, weder an ihrer Mannigfaltigkeit, noch Deutlichkeit, etwas verlieren; folglich der Begriff der Freyheit zur Vollkommenheit gar nicht gehört: so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit, derjenige Mensch, der nach deutlichen Begriffen handelt, oder der Tugendhafte, vollkomme-

 ner,

ner, als derjenige, welcher nach dunkeln handelt, oder der Lasterhafte, und also der Werth der Tugend gerettet.

Dieß vorausgesetzt, ist mir nun auch bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, mein Gewissen kein Rätzel mehr. Die Unruhe, der Verdruß, den ich empfinde, wenn ich mich von meinen Leidenschaften habe hinreissen lassen, ist nicht bloß (wie der sogenannte Hr. von Joch es erkläret) die Folge, von dem Gefühl einer eingebildeten Freyheit, nicht bloß die Frucht der Erziehung. Auch der, welcher dieß eingebildete Gefühl längst bey sich erstickt hat, der fast von der Nothwendigkeit überzeugt ist, wird nach einer unerlaubten Handlung, sobald er sie dafür erkennet, diesen Verdruß, die-

se

se Unruhe fühlen. Er muß sie nothwendig fühlen, denn sie ist die Folge einer Unvollkommenheit, die er an sich selbst entdecket, und die ihn kränkt, ohngeachtet er weiß, daß er nicht selbst die Ursache davon ist. — Er wird sich nicht strafwürdig finden, aber er wird sich verachten.

So viel scheint mir also wenigstens gewiß zu seyn, daß, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, die Tugend an ihrem innern Werthe nichts verliert. Allein hiermit sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Denn, sagt man, sind unsere Handlungen nothwendig: so fällt wenigstens der Einfluß der Tugend auf unsere zukünftige Glückseligkeit, und das Verhältniß zwischen unserm Wandel in diesem Leben, und unserm Zustande

nach demselben, gänzlich hinweg; so haben der Tugendhafte und der Lasterhafte gleiche Rechte, und dieser kann sich mit Grund über seinen Schöpfer beklagen, wenn er in jenem Leben ein unglücklicheres Schicksal, der Tugendhafte hingegen ein glücklicheres geniessen soll.

Dieser Einwurf verdient noch unsere ganze Aufmerksamkeit. Er scheint mir aber auch leicht gehoben werden zu können, wenn wir uns nur erst darüber vergleichen, was wir unter dem Verhältnisse unsers Schicksals nach dem Tode, zu unserm Wandel in diesem Leben, verstehn. Es kömmt nur darauf an, ob wir dabey an willkührliche Belohnungen und Strafen denken, oder an ein allgemeines Wachsthum an Vollkommenheit, für alle Menschen, das nur mit dem Grade von Voll-

kommenheit, welchen ein jeder Mensch in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat, im Verhältnisse steht, und nach demselben verschieden ist. Denken wir uns willkührliche Belohnungen und Strafen, denken wir uns für den Lasterhaften einen wirklichen Uebergang zu einem unglücklichern, unvollkommenern Zustande: dann sind freylich diese Zweifel, ich gestehe es, wenigstens für mich, unauflöslich. Daß wir sagen, Gott konnte nicht anders; Er mußte dieß Uebel, eines größern Guten wegen, zulassen, entscheidet dann nichts. Es zerschneidet den Knoten, aber es löst ihn nicht auf. Herr von Joch sagt zwar, soll ich den Gartenbau unterlassen, weil ich vielleicht im Umgraben einen Regenwurm durchstoßen kann. Allein dieß Gleichniß ist nicht passend; denn ich war es nicht, der den Regenwurm gerade un-

ter das Eisen legte, ich sahe ihn nicht darunter. Auch das Beyspiel, daß ich es für Gott nicht unanständig finde, wenn der Donner einen Menschen tödtet, beweist nichts; der Tod ist an und für sich kein Unglück, er ist nur Uebergang zu einem andern Zustande, und es kömmt nur darauf an, wie dieser Zustand beschaffen ist.

Ich wiederhole es also noch einmal, bey willkührlichen Belohnungen und Strafen bleiben die Zweifel unauflöslich. Gott handelt gegen den Lasterhaften ungerecht. — Aber was haben wir denn auch für Grund zu einer solchen Lehre? Streitet sie nicht vielmehr offenbar mit der Vernunft? Streitet sie nicht damit auch selbst alsdann, wenn wir eine Freyheit der menschlichen Handlungen annehmen? — Wir wollen sehn! —

Strafen, wodurch der Mensch in einen unglücklichern unvollkommenern Zustand versetzt wird — Was für ein Gedanke! In der ganzen Natur erhebt sich alles von einer Stuffe der Vollkommenheit zur andern, und der Mensch allein sollte dieser Analogie widersprechen? Aus dem Kern wird der Baum, aus der Blume die Frucht, aus der Raupe der Schmetterling, alles steigt von einem geringeren Grade der Vollkommenheit zu einem höhern, und ein Theil der Menschen sollte zu einem unglücklichern unvollkommenern Zustande übergehn? Wie unwahrscheinlich! —

Aber, sagt man, Gott muß strafen, um sein Mißfallen, seinen Abscheu an moralischer Unvollkommenheit zu zeigen. — Und um diesen zu beweisen, soll er eine

noch

noch grössere Unvollkommenheit zulassen? — Um seinen Abscheu an dem unvollkommenen moralischen Zustande der Menschen zu beweisen, soll er sie in einen noch unvollkommenern stürzen? — Haben die Verfechter der göttlichen Gerechtigkeit auch hieran gedacht? — Wo ist mehr Unvollkommenheit, in einer sündigen Welt, oder in einer Hölle voll ewiger Strafen? —

Doch dieß ist noch das wenigste, was gegen diese Lehre streitet. Soll ein Theil der Menschen zu einem glücklichern, ein anderer zu einem unglücklichern Zustande übergehn; so müssen doch wenigstens wirklich zwey verschiedene Classen unter ihnen seyn, nach denen sich dieser Unterschied richtet; es müssen sich die Grenzen von

diesen Classen genau angeben lassen. Wo aber sind diese? Wo ist das charakteristische Kennzeichen, wo die Grenze, welche beide Theile von einander unterscheidet? Was überhaupt Tugend ist, was Laster ist, weiß ich. Welcher Mensch aber unter die Zahl der Tugendhaften, und welcher zu den Lasterhaften gehört, wer kann das bestimmen? Wo hört die Classe von jenen auf; wo fängt die Classe von diesen an? Hier ist nur eine Classe, in welcher alle, vom Tugendhaftesten bis zum Lasterhaftesten, nur durch unmerkliche Stuffen verschieden sind. Keiner ist ganz tugendhaft, keiner, der ganz lasterhaft wäre; keiner, der bloß nach deutlichen, keiner, der bloß nach dunkeln Vorstellungen handele. Die Grenzen von Tugend und

Laster

Laster lassen sich so wenig bestimmen, als die von Weisheit und Einfalt.

Man sage nicht, daß die unendliche Allwissenheit hierinn weiter sehe, als wir. Freylich sieht sie weiter; aber je weiter sie sieht, je weniger sind auch für sie zwey verschiedene Classen vorhanden. Je weiter sie sieht, je mehr weiß sie, wie fein Tugend und Laster durch einander verwebt, wie unendlich klein die Glieder in der Kette, vom größten Bösewicht bis zu dem ersten Heiligen sind.

Und wo soll Gott nun zu bestrafen anfangen? Wo soll er anfangen zu belohnen? — Soll er nur den bestrafen, der ganz lasterhaft gewesen ist? — So kann er keinen bestrafen. Soll er nur den belohnen, der ganz tugendhaft gewesen ist? — So kann er keinen belohnen.

Man sagt zwar, auch in den Strafen und Belohnungen werden verschiedene Grade seyn; allein dieß hebt die Schwierigkeit nicht. Zwischen dem Uebergange zu einem glücklichern oder zu einem unglücklichern Zustande ist immer ein wesentlicher Unterscheid; zwischen den Menschen läßt sich ein solcher aber nicht bestimmen. Oder glaubt man vielleicht, daß Gott einen ohngefehren Durchschnitt machen, und den, der, wenn ich so reden darf, unter hundert Handlungen, funfzig böse begangen, ewig bestrafen, den aber, der nur neun und vierzig begangen, ewig belohnen werde? Wahrlich, das hiesse von Gott auf eine anständige Weise denken!

So würden wir urtheilen, wenn auch unsere Handlungen nicht nothwendig wären.

ren. Wenigstens lehrt uns dieß die Vernunft. Ob uns die Offenbahrung etwas anders lehret, darauf weiß ich nicht zu antworten. — Wie kann ich eine Frage entscheiden, die, so lange, Leute von Metier beschäftiget hat? — Ob sie Glauben verdient, wenn sie etwas anders lehret? Das werden sie sich selbst schon beantworten.

Sind wir aber hierüber einig, sind wir davon überzeugt, daß der Uebergang zu jenem Leben nur ein allgemeiner Uebergang zu einem höhern Grade von Vollkommenheit ist, der aber, weil nichts ohne zureichenden Grund ist, sich aus dem Grade von Vollkommenheit, den ein jeder Mensch in diesem Leben gehabt, erklä-

erklären lassen, und nach demselben verschieden seyn muß; so ist auch nun die andere Schwierigkeit, gegen die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen, leicht gehoben. Denn da die Nothwendigkeit, wie wir gesehn haben, die moralische Vollkommenheit nicht aufhebt, die Tugend aber nichts anders, als moralische Vollkommenheit ist, und sich der Grad unserer zukünftigen Vollkommenheit, nach dem Grade unserer gegenwärtigen richtet, so muß auch der Tugendhafte, in jenem Leben, nothwendig zu einem höheren Grade derselben erhoben werden, als der Lasterhafte; folglich bleibt der Einfluß un-

serer Handlungen auf unser zukünftiges Schicksal, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, und bey einer selbstthätigen Freyheit, derselbe.

Es könnte zwar scheinen, daß auf solche Weise, wenn derjenige der Tugendhafteste ist, der nach den deutlichsten Begriffen handelt, und wenn die Belohnungen, in jenem Leben, sich auch nach diesem Maasse richten sollen, daß, sage ich, auf solche Weise, dem schlauen Bösewichte zu sehr das Wort geredet wird, der seine Bosheit mit vieler Klugheit ausführet, und dabey nach den deutlichsten Begriffen handelt. Allein dieser Zweifel scheint wichtiger, als er es in der That ist; denn je deutlicher die Begriffe des schlauen Bösewichts von der einen Seite

sind,

sind, je dunkeler müssen sie nothwendig von der andern, je blinder muß nothwendig die Leidenschaft seyn, die ihn dem ohngeachtet hinreißt. Zeigt derselbe viel Klugheit, viel Vernunft, in den Mitteln, die er zur Erreichung seines Zweckes anwendet, so muß die Vorstellung des Schein-Guten, welches er sich zu erreichen bestrebt, nothwendig um so viel dunkeler seyn, da seine sonst starke Vernunft sie nicht aufzuklären vermag; folglich bleibt ein solcher, im Ganzen, doch immer um so unvollkommener. Zugleich müssen wir uns aber auch hüten, nicht jede Güte des Temperaments, nicht jede fromme Einfalt, mit dem Namen der Tugend zu belegen, und für sie die Belohnung der Tugend zu fordern.

Nach diesen Begriffen aber, die wir von Tugend und Laster, und von deren Einflusse auf unser zukünftiges Leben, festgestellet haben, scheint mir nun auch der Lasterhafte sich mit eben so wenig Rechte darüber beklagen zu können, daß er nach dem Tode mit dem Tugendhaften nicht ein gleiches Schicksal genießt, als sich der Hurone darüber beklagen kann, daß ihm nicht der Geist eines Leibnitz zu Theil worden, und er die Freuden nicht schmeckt, die dieser in seinen Betrachtungen gefunden; vornehmlich, wenn wir dabey bedenken, daß Gott nicht zween Menschen, einen gleichen Grad von Vollkommenheit, eine gleiche Vorstellungskraft geben konnte, welches mit dem Satze des Nichtzuunterscheidenden streiten würde.

Es ist nunmehr nur noch der letzte Zweifel übrig, daß nehmlich, wenn unsere Handlungen nothwendig sind, Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, welches wir in der Welt antreffen; daß alle Bosheiten, alle Laster, durch ihn selbst geschehn. Allein dieser Einwurf widerlegt sich, nach dem, was wir bereits vorausgeschickt, von selbst. Daß Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, läßt sich zwar nicht läugnen. Da aber das moralische Böse nichts anders ist, als eine Unvollkommenheit, die aus der eingeschränkten Vorstellungskraft der vernünftigen Geschöpfe entsteht; so scheint es mir auch für den Schöpfer nicht unanständiger zu seyn, Wesen zu erschaffen, die aus Mangel von deutlichen Begriffen,

ihre Leidenschaften nicht besiegen, als solche, die, aus einer gleichen Ursache, ein Neutonisches Problem nicht auflösen können. Der Grund ist in beyden Fällen derselbe. Ist nun dieses den göttlichen Eigenschaften nicht zuwider, warum soll es denn jenes seyn? — Denn von den physikalischen Uebeln, die aus dem moralischen Bösen entstehn, ist hier die Rede nicht; diese sind aber auch leichter zu rechtfertigen. Und hat denn die Dummheit der Menschen nicht eben so viele physikalische Uebel in der Welt angerichtet, als die Bosheit? Sollten nicht eben so viele Menschen durch die Unwissenheit eines Arztes, als durch Gift, getödtet seyn? Sollten nicht eben so viele ihr Vermögen durch die Ungeschicklichkeit eines Richters

oder

oder Sachwalters, als durch Betrug oder Bestechung verloren haben?

Wollte man aber sagen, warum schafft Gott solche unvollkommene eingeschränkte Geschöpfe? wäre es nicht seiner Weisheit anständiger, sie lieber in ihrem Nichts zu lassen? So wäre das eben so viel gefragt, als: warum schafft Gott überhaupt? Vollkommene Geschöpfe mit uneingeschränkten Fähigkeiten konnte er nicht schaffen. Er, der Schöpfer selbst, ist nur ganz uneingeschränkt, ganz vollkommen. War es also seiner Weisheit nicht zuwider, Engel zu schaffen, so war es ihr auch nicht zuwider, Huronen und Bösewichter zu schaffen. Der Engel und der dümmste Hurone, der Engel und der

größte Bösewicht, sind alle nur dem Grade nach, alle nur durch unendlich unmerkliche Stuffen von einander unterschieden. Und ist denn der niedrigste Grad von Daseyn nicht immer noch eine grössere Vollkommenheit, als nicht seyn? Muß ihn der Schöpfer also nicht immer noch dem Nichtseyn vorziehn? —

IV.

Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen.

Sie hielten es neulich für Eigensinn, daß ich mich von der Mendelssohnschen Lehre vom sinnlichen Vergnügen, nicht überzeugt gestehn wollte, ohngeachtet ich Ihnen damals nichts, als mein widersprechendes Gefühl dagegen anzuführen wußte. Ich will es jezt versuchen, diesen Verdacht von mir abzulehnen. —

Wenn ein Glied, wenn ein Theil des menschlichen Körpers, läßt Hr. Mendelssohn seinen Theokles (*) sagen, sanft gereizt wird, so pflanzt sich die Wirkung davon bis auf die äussersten Gliedmaassen fort, alle Gefässe ordnen sich in die heilsame

(*) S. den 10ten Brief über die Empfindungen in den philosophischen Schriften.

same Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. — Dieß thut die sinnliche Lust. Durch sie wird also der Körper in einen Zustand versetzt, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht, das heißt, der ihn zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhebt. Die Seele wird diesen Zustand ihres treuen Gefährten gewahr, und die dunkele aber lebhafte Vorstellung dieser Vollkommenheit ist die Quelle des Vergnügens bey der sinnlichen Lust. — Kurz, das sinnliche Vergnügen entspringt aus der Vorstellung einer verbesserten Leibesbeschaffenheit, oder einer erhöheten Vollkommenheit des Körpers—

Dieß

Dieß ist die abgekürzte Kette seiner Gedanken — und folgendes sind die Gründe, weswegen ich denselben nicht beytreten zu können glaube.

Zuerst scheint mir diese Lehre mit der Erfahrung zu streiten. Es giebt sinnliche Lüste, mit denen das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit unmittelbar verbunden ist. — Bey denen die Seele selbst im Genusse gewahr wird, daß sie die Kräfte des Körpers vermindern; seiner Fortdauer nachtheilig sind — ihn unvollkommener machen; und demungeachtet finden wir Vergnügen an denselben. — Ferner, es giebt sinnliche Lüste, welche die deutliche Vorstellung einer daraus auf die Zukunft zu befürchtenden

Unvollkommenheit des Körpers begleiten — von welchen die Seele im Genusse voraussieht — nach deutlichen Begriffen voraussieht, daß sie der Fortdauer des Körpers, seiner Realität nachtheilig seyn werden, und auch an diesen findet sie Vergnügen. Wie läßt sich dieß mit dem Mendelssohnschen System vergleichen? —

Von der ersten Art der sinnlichen Lüste, da nehmlich das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit mit dem Genusse unmittelbar verbunden ist, ist das Vergnügen des Trunkenen, im ersten Anfange der Betäubung — Seine Glieder gehorchen ihm nicht mehr; seiner Sprache, seiner Sinne ist er nicht mehr mächtig; und dennoch reitzt ihn der Wein im Glase, und gewährt ihm Vergnügen

gnügen — Kann bey diesem Vergnügen die Vorstellung einer verbesserten Leibesbeschaffenheit, einer Vollkommenheit des Körpers zum Grunde liegen? und ist der Zustand, in welchem der Trunkene sich befindet, ein solcher, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Nichts weniger — Er fühlt die Unvollkommenheit seines Körpers, die aus der sinnlichen Lust entspringet, unmittelbar.

Von jener Art sinnlicher Lust, da nehmlich die deutliche Vorstellung einer aus der sinnlichen Lust für den Körper zu erwartenden Unvollkommenheit dieselbe begleitet, ist das Vergnügen des Wollüstlings. Er weiß — traurige Erfahrungen haben es ihn gelehrt — was für ein Gift der übermäßige Genuß seiner

ner Lüste seinem Körper bereitet. Er weiß, daß sie seine Gebeine zernagen, seine Kräfte verzehren — er weiß es deutlich. Dieser Gedanke kann ihn selbst mitten in dem Genuß der Wollust begleiten, und dennoch tödtet er das Vergnügen derselben nicht. Nach der Theorie des Theokles müßte er es aber nothwendig tödten; denn, soll die dunkele Vorstellung einer Vollkommenheit des Körpers, die sich die Seele, aus dem Zustande, worinn der Körper durch die sinnliche Lust gesetzt wird, verspricht, das Vergnügen erzeugen; so muß es nothwendig verschwinden, sobald die deutliche Vorstellung einer, aus eben diesem Zustande, zu erwartenden Unvollkommenheit in der Seele entstehet.

Die Seele kann nicht zugleich etwas nach dunkeln Begriffen für Vollkommenheit erkennen, was sie nach deutlichen Begriffen als eine Unvollkommenheit ansieht. Die dunkeln Vorstellungen hören auf, sobald die Seele ihre Begriffe zu deutlichen aufkläret; das Vergnügen, welches aus der dunkeln Vorstellung der Seele entsteht, daß der Zustand, worein der Körper durch die sinnliche Lust versetzet wird, der Vollkommenheit desselben zuträglich sey, muß also nothwendig verschwinden, sobald die Seele deutlich erkennet, daß er denselben zerstören, oder unvollkommener machen wird. Die Erfahrung aber lehrt das Gegentheil.

Theokles hat zwar selbst diese Schwierigkeit am Ende seines Briefes berühret: der gegenwärtige Augenblick des Genusses, sagt er, ist wenigstens mit

dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verbunden, wenn gleich die Folgen oft schrecklich sind. Allein, wenn ich anderst seine Theorie recht gefaßt habe, so hebt dieß die Schwierigkeit nicht. Denn was versteht Theokles unter dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit? — Ist es nicht, nach seiner eigenen Erklärung, die dunkele Vorstellung eines Zustandes, welcher dem Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Läßt sich hiervon aber etwas auf den Trunkenbold oder den Wollüstling anwenden? — Kann der Zustand, der dem Wollüstigen, nach deutlichen Begriffen, die Zerstörung seines Körpers verkündiget, kann dieser ihm zu gleicher Zeit mehr Fortdauer, mehr Thätigkeit versprechen? — Unmöglich! — Das Vergnügen soll eben aus der Vor-

stellung

stellung der heilsamen Folgen entspringen, die der gegenwärtige Zustand verspricht; wie kann also das Vergnügen noch bestehn, wenn die Seele erkennet, daß die Folgen schrecklich seyn werden? —

So lange wir also nicht wieder von der Erklärung abgehn, die Theokles selbst von dem, was er unter einer verbesserten Leibesbeschaffenheit versteht, gegeben hat, und immer dabey an die dunkele Vorstellung eines Zustandes denken, welcher der Seele für den Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht, so lange scheint mir die Theorie des Theokles mit der Erfahrung nicht vereiniget werden zu können. Wir dürfen aber nicht wieder davon abgehen, wenn wir nicht, anstatt einer neuen Erklärung, uns mit einem neuen Worte begnügen wollen.

Doch dieß sind die Schwierigkeiten noch nicht alle, denen mir diese Lehre unterworfen zu seyn scheint. Es ist noch eine andere übrig, die mir noch unauflöslicher ist.

Das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewährt, entspringt nach dieser Lehre aus der dunkeln Vorstellung, daß der Zustand, worein der Körper durch dieselbe versetzet worden, die Fortdauer, die Thätigkeit desselben befördern werde. Allein — lassen Sie uns wohl auf diese Frage merken — Woher erfährt es die Seele, daß der Körper in einen solchen Zustand versetzet worden ist? — Die Schwierigkeit, die hieraus entsteht, ist grösser, als sie zu seyn scheint. — Die Vermischung der Gefässe, die harmonische Spannung der Nerven, die

durch den Genuß der sinnlichen Lust veranlasset wird, und die Vollkommenheit des Körpers befördern soll, kennet die Seele nicht; sie sind ihr verborgen; sie kann also nicht anders, zu der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit oder der Vollkommenheit des Körpers gelangen, als durch das angenehme Gefühl selbst; durch dieß wird sie erst auf jene geführt. Und dieß stimmt auch mit der Theorie des Theokles überein. Die Seele wird, sagt er, einen behaglichern Zustand ihres getreuen Gefährten, des Körpers, gewahr, und von diesem macht sie auf die verbesserte Leibesbeschaffenheit, auf die Vollkommenheit desselben den Schluß. -- Allein, was ist dieß Behagliche? —

Ist es nicht das Vergnügen, welches aus der sinnlichen Lust entsteht, selbst? — Geht nun aber das Gefühl des Behaglichen, des Angenehmen, oder, welches dasselbe ist, das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewähret, der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit, der Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers vorher; wird die Seele erst durch jenes, auf diese geführt; so kann auch diese von jenem die Quelle nicht seyn. Das was nur eine Folge ist, kann nicht die Ursache erklären, folglich kann auch die dunkele Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers die Ursache des Vergnügens nicht seyn, welches aus der sinnlichen Lust entspringet.

V.

Ueber die vermischten Empfindungen.

Sie erlauben es mir, Sie noch länger mit meinen philosophischen Einfällen zu unterhalten; ich fahre also damit fort. In meinem letzten Briefe habe ich Ihnen meine Gedanken über die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen vorgelegt; vergönnen Sie mir, daß ich Ihnen heute einige Anmerkungen über die Lehre dieses vortrefflichen Mannes, von den vermischten Empfindungen mittheilen darf.

Die Lehre, daß die vermischten Empfindungen angenehm sind; daß das Vergnügen, welches sie verursachen, aus dieser Vermischung entsteht, oder daß, wie Hr. M. sich ausdrückt, ein bitterer

Tropfen in den Honig des Vergnügens uns denselben noch angenehmer macht; scheint mir, nach dem eigenen System dieses scharfsinnigen Weltweisen, noch einer genaueren Bestimmung zu bedürfen.

Hr. M. hat den Satz, daß die vermischten Empfindungen angenehm sind, allgemein gemacht; und ihn nur dahin eingeschränkt, wenn sich die verschiedenen Empfindungen nicht gerade widersprechen. Diese Einschränkung ist, wenn sie gehörig erkläret wird, richtig und fruchtbar; allein, wenn ich nicht irre, so ist sie doch noch nicht deutlich genug bestimmt — denn was sind Empfindungen, die sich gerade widersprechen? — auch ist sie nicht die einzige. In verschiedenen Fällen läßt sie sich vortrefflich anwenden. Z. E. die

Empfin-

Empfindung, die die Vollkommenheit eines Gegenstandes und das Unglück desselben verursachet, ist angenehm, denn die Liebe, die aus der Vorstellung der Vollkommenheit, und die Unlust, die aus der Vorstellung des Unglücks entspringet, widersprechen sich nicht. Dahingegen ist die Empfindung, die die Vorstellung moralischer Gebrechen, die wir an einem geliebten Gegenstande gewahr werden, erregt, unangenehm; denn die Vorstellung der Vollkommenheiten auf der einen, und der Fehler auf der andern Seite erzeuget Empfindungen, die gerade mit einander streiten. Hierher gehört auch die Eifersucht, die aus Liebe und Haß, zwey sich ganz widersprechenden Empfindungen, zusammen gesetzt, und daher gleichfalls unangenehm ist.

In andern Fällen aber leidet diese Einschränkung keine Anwendung. Die Empfindung, die aus einem gegenwärtigen Glücke, und der Erinnerung eines vergangenen Unglücks entsteht, ist angenehm; sie ist aus Freude und einem Zusatze von Schmerz oder Betrübniß vermischt. Sind aber Freude und Betrübniß nicht eben sowohl einander entgegen gesetzt, als Liebe und Haß? — Ferner, die Erinnerung eines vergangenen Unglücks, bey einer gegenwärtigen Freude, verursacht eine angenehme Empfindung; warum bringt aber die Erinnerung eines vergangenen Glücks, bey einem gegenwärtigen Unglücke nicht eine gleiche Wirkung hervor? — Die Vermischung ist dieselbe, und dennoch ist die Wirkung gerade die entgegengesetzte. Ein gegenwärtiges Unglück wird durch die Erinnerung

des

des verflossenen Glückes nur noch verbittert; daß in diesem Falle die Empfindung der Unlust, und in jenem die Empfindung des Vergnügens, gegenwärtig, und also die lebhafteste ist, kann hiervon die Ursache nicht seyn. Dieß könnte zwar eine Verschiedenheit in dem Grade des Vergnügens verursachen, nicht aber eine völlig verschiedene Wirkung hervorbringen.

In diesen und andern Fällen reicht diese Einschränkung also nicht zu. Auch hat der scharfsinnige Verfasser, wenn ich nicht irre, sich dadurch, daß er sie für die einzige erkannt, verleiten lassen, vermischte Empfindungen zu den angenehmen zu zählen, von denen wir vielleicht bey genauerer Untersuchung finden werden, daß sie dahin nicht gehören. Zum Exempel, den Zorn — auch den Zorn, eine vermischte

mischte Empfindung, die aus der angethanen Beleidigung und der Vorstellung der Rache, die für den Zornigen das höchste Gut ist, entsteht, rechnet Hr. M. zu den angenehmen vermischten Empfindungen. Allein wäre der Zorn eine angenehme Empfindung, eine solche, die in uns Vergnügen erregt, so würden wir uns auch bey kaltem Blute, an den Zustand, in den wir durch denselben versetzt worden, mit Vergnügen erinnern; wir würden uns nach demselben sehnen — Wer aber hat jemals ein solches Verlangen gespürt? — Die Empfindung des Mitleidens ist uns auch in der Erinnerung angenehm, auch bey kaltem Blute suchen wir dieselbe öfterer in uns zu erneuern. Des Zustandes hingegen, darinn wir durch den Zorn gesetzt worden sind, erinnern wir uns nie ohne Unlust. — Daß im

Zorne

Zorne die Vorstellung der Rache dem Zornigen angenehm ist, bleibt zwar unstreitig gewiß. Allein dieß beweist nur, daß es überhaupt keine völlig unangenehme Empfindung giebt; nicht aber, daß ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret, oder daß das Vergnügen aus der Vermischung des Unangenehmen mit dem Angenehmen entstehet.

Eben so wenig scheint mir die Empfindung, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit, und der damit verbundenen Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit entsteht, (die Hr. M. gleichfalls hierher rechnet) mit hierher gezählet werden zu können. Nicht zu gedenken, daß hier zwey Empfindungen vorhanden sind, die einander gerade widersprechen, nehmlich die Empfindungen, die

durch die Vorstellung einer Vollkommenheit, und der, von einer gleichartigen Unvollkommenheit erzeuget wird; so scheinet mir der Satz, daß das Vergnügen über eine Vollkommenheit durch die Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit vermehret werde, zu sehr mit dem Gefühle und der Erfahrung zu streiten. Ein gemeines Beyspiel mag dieß erläutern. Wenn ich in den Werken eines grossen Mannes eine Wahrheit, der ich selbst nachgedacht, deutlich entwickelt finde, wenn ich die Schwierigkeiten, die dabey waren, glücklich überwunden sehe, so werde ich zwar auch alsdann Vergnügen empfinden, wenn ich meine Gedanken verworfen, und die Wahrheit auf einem ganz andern Wege entdecket sehe, als auf dem ich sie zu finden glaubte. Allein wird das Vergnügen nicht grösser seyn, wenn

ich

ich meine Gedanken bestätiget, wenn ich finde, daß ich selbst schon auf dem rechten Wege die Wahrheit zu entdecken gewesen bin? — Mir scheint dieß ausser Streit — und gleichwol müßte es nach der Theorie des Hrn. M. gerade umgekehrt seyn, da ich in diesem Falle zugleich die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit, in jener aber meiner Unvollkommenheit erhalte.

Wie weit das Vergnügen über die Vorstellung der unendlichen Eigenschaften Gottes, welches Hr. M. zum Beweise anführt, durch die Erwägung unserer Schwachheit und Unvollkommenheit erhöhet werde, will ich nicht entscheiden; allein dieß Beyspiel scheint mir, in dem gegenwärtigen Falle nichts entscheiden zu können. Schwachheit und Unvollkommenheit in diesem Verstande ist ein relati-

der Begriff, und setzt einen Maaßstab voraus, nach dem wir uns messen. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind aber so weit über uns erhaben, daß zwischen denselben und unsern eingeschränkten Fähigkeiten, alle Vergleichung aufhört. Sie sind kein Maaßstab für unsere Kräfte. Wir sehn das Eingeschränkte unserer Natur, wenn wir es mit der unendlichen vergleichen, nicht als Unvollkommenheiten an, folglich verursacht uns die Betrachtung derselben, in diesem Falle auch keine Unlust. —

Die Einschränkung, daß sich die vermischten Empfindungen, wenn sie angenehm seyn sollen, nur nicht widersprechen müssen, scheint mir also allein nicht hinreichend zu seyn. Die Gedanken des Hrn. M. selbst, haben mich auf zwo andere geleitet, die mir die Materie zu erschöpfen

schöpfen scheinen, und zugleich, wenn ich nicht irre, auf die Ursache führen, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, warum ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret —

Sie sind folgende:

1) Die vermischten Empfindungen erregen Vergnügen, wenn das Uebel, oder die Unvollkommenheit, deren Vorstellung die Unlust verursacht, objectiv ist; sie hören aber auf angenehm zu seyn, wenn das Uebel subjectiv ist.

2) Sie sind nicht angenehm, wenn die Unvollkommenheit zwar objectiv ist, aber mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, die die ange-

nehme Empfindung erre-
gen, streitet, dieselben ver-
mindert.

Dieß letzte ist die Einschränkung, die Hr. M. gemacht, nur ist sie, wenn ich nicht irre, so, deutlicher bestimmt.

Die Erfahrung stimmet mit diesen Einschränkungen vollkommen überein — Der Zorn gehört nicht mit zu den angenehmen Empfindungen. Warum? das Uebel, die angethane Beleidigung, welche die Unlust erregt, ist subjectiv, sie betrifft uns selbst. So verhält es sich auch mit der Empfindung, die die Vorstellung einer Vollkommenheit und die Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit erregt. Sie ist gleichfalls nicht angenehm, denn auch hier ist die Quelle der Unlust subjectiv. — Ferner die Er-

innerung eines vergangenen Leidens versüßt eine gegenwärtige Freude, denn das vergangene Leiden ist objectiv. Ist die Vermischung aber umgekehrt, so ist die Empfindung nicht angenehm, weil alsdenn die Quelle der Unlust, das gegenwärtige Leiden subjectiv ist.

So glaube ich auch die verschiedenen Schattirungen des Mitleidens, aus dieser Einschränkung, besser als gewöhnlich, erklären zu können. Das Mitleiden ist eine vermischte Empfindung, die aus dem Vergnügen über die Vollkommenheiten eines Gegenstandes, und der Unlust über das Unglück desselben besteht, und ist daher angenehm, weil das Uebel, welches die Unlust erregt, objectiv ist. Allein das Mitleiden ist nicht alles von einerley Art; es erregt nicht immer Ver-

gnügen. Stehn wir mit der unglücklichen geliebten Person in zu naher Verbindung, hängt unser Glück von dem ihrigen ab, so ist die Empfindung, die das Unglück derselben in uns erregt, wie wir täglich erfahren, nicht angenehm — und warum? — weil alsdenn das Uebel zugleich subjectiv wird. Daher ist das Vergnügen des Mitleidens nie reiner, als wenn wir es bey theatralischen Vorstellungen empfinden; weil sich alsdann gar kein Zusatz von subjectiven Uebel mit in dieselbe mischt.

Auch wenn das Uebel so beschaffen ist, daß es einen Ekel erregt, so verschwindet das Vergnügen des Mitleidens. Die Ursache davon ist ebenfalls in der ersten Einschränkung zu suchen, weil nehmlich der Ekel ein subjectives Uebel ist. —

Vielleicht

Vielleicht liesse sich dieß auch auf den Streit anwenden, in wie ferne der körperliche Schmerz ein angenehmes Mitleiden erregen kann, und in wie fern er daher im Trauerspiele zu gebrauchen ist. Er wird nehmlich nach dieser Theorie, nicht bey allen Menschen eine gleiche Empfindung hervorbringen (und dieß ist auch wohl die Ursache, warum so lange über dessen Wirkung gestritten worden ist) Es giebt Menschen, deren Vorstellungen so lebhaft, deren Nerven so reizbar sind, daß die bloße Vorstellung des Schmerzens, in ihnen dieselbigen Schmerzen erregt. Für diese kann das Mitleiden, das körperliche Schmerzen erreget, nicht angenehm seyn, da es vielleicht bey andern die diese Lebhaftigkeit und Reizbarkeit nicht besitzen, angenehm ist; denn bey diesen erregt die Vorstellung des Schmer-

zens ein subjectives Uebel, da dasselbe hingegen bey andern nur objectiv ist.

Die andere Einschränkung, unter welcher die vermischten Empfindungen angenehm sind, wenn nehmlich das Uebel nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes streitet, ist ebenfalls durch die Erfahrung bestätiget.

Das Mitleiden ist eine angenehme Empfindung, denn das Unglück streitet nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, den wir lieben. Dahingegen erregt die Vorstellung der Fehler, die wir an einer Person, die wir lieben, entdecken, Unlust, weil dadurch ihre Vollkommenheit vermindert wird. —

Die Eifersucht ist von allen vermischten Empfindungen die unangenehmste,

ste, denn sie ist es auf doppelte Art. Die Untreue streitet mit den Vollkommenheiten, die wir liebten, und ist zugleich mit einem subjectiven Uebel verbunden, indem sie uns der Gegenliebe beraubt. —

Ich habe gesagt, daß uns diese Einschränkungen vielleicht auf die Ursache leiten könnten, warum die sogenannten vermischten Empfindungen angenehm sind. Ich will es jetzt versuchen, diesen Weg zu entwerfen.

Die Seele sucht die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft, ihre Vollkommenheit. Dieß ist ihr erster Trieb — Je mehr ein Gegenstand ihr Vorstellungen darbietet, je mehr derselbe ihre Kräfte übet, ohne sie zu ermüden, je mehr findet sie Gefallen an demselben. — Auch

die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes, oder die verneinenden Prädicate gewähren ihr in gewissen Betracht Vergnügen, denn sie erweitern ihre Vorstellungskraft; wie Hr. M. vortrefflich gezeiget. Allein dieß ist noch nicht alles. Die Seele findet nicht nur Gefallen an ihnen, weil sie überhaupt Prädicate sind; sondern oftmals eben darum, weil sie verneinende Prädicate sind. Wenn nehmlich die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes oder die verneinenden Prädicate, nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes unmittelbar streiten, wenn sie die bejahenden Prädicate nicht aufheben, so vermehren sie die Mannigfaltigkeit

des Verschiedenen in der Vorstellung, sie gewähren der Seele mehr Beschäftigung, folglich vergrößern sie das Vergnügen — Deutlicher: die Ursache, warum uns ein Gegenstand gefäll't, warum die Vorstellung desselben die Seele vergnügt, ist seine Vollkommenheit, oder die Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung der Prädicate; weil diese die Seele beschäftigen ohne zu ermüden. Kommen zu den bejahenden Prädicaten verneinende, wodurch die Uebereinstimmung nicht aufgehoben wird, so wird die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung vermehrt, die Beschäftigung, welche die Seele daran findet, wächst, und

wächst um so viel mehr, eben darum, weil diese hinzukommende Prädicate verneinend sind. Denn weil sie verneinend sind, so sind sie auch von den andern um so vielmehr verschieden; daher wirken sie auf die Seele auf eine ganz verschiedene Art, machen ganz verschiedene Eindrücke auf sie, bewegen die Seele so viel mehr. Die Seele wird durch sie eine Fähigkeit zu so verschiedenen Vorstellungen, zu so verschiedenen Empfindungen in sich gewahr, — sie fühlt sich vollkommener, folglich wächst das Vergnügen, welches sie an der Vorstellung findet.

Sind die verneinenden Prädicate aber so beschaffen, daß sie mit den bejahenden streiten, so wirken sie dieß Vergnügen nicht; denn alsdann heben sie die Uebereinstimmung auf, ohne die Mannigfaltigkeit zu vermehren, und ein verneinendes Prädicat tritt an die Stelle des bejahenden.

Dieß ist, wenn ich nicht irre, die Ursache, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, worinn ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehrt, und zugleich warum dasselbe verschwindet, wenn die verneinenden Prädicate mit den bejahenden streiten.

Die bereits angeführten Beyspiele der verschiedenen Empfindungen, welche

das

das Unglück eines geliebten Gegenstandes, und die Fehler desselben erregen, bestätigen dieß. Das Unglück streitet nehmlich nicht mit den Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes, und vermehrt also die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung, ohne die Uebereinstimmung aufzuheben; folglich gewährt es Vergnügen. Ein moralischer Fehler hingegen, den wir an einem geliebten Gegenstande entdecken, gewährt uns Unlust, weil der Fehler ein verneinendes Prädicat ist, das mit den bejahenden streitet, folglich die Uebereinstimmung aufhebt.

Doch auch dieses ist noch nicht allgemein. Es giebt selbst Fehler und moralische Schwachheiten, die wir nicht nur verzeihn, sondern die wir sogar gerne sehn, wenn sie nehmlich aus einer guten Eigen-

schaft

schaft entspringen, oder wenigstens nicht mit den guten Eigenschaften streiten. Auch dieß glaube ich daraus erklären zu können, daß durch solche Schwachheiten die Mannigfaltigkeit in dem Charakter vermehret, die Uebereinstimmung aber nicht aufgehoben wird.

Ja, wenn ich nicht irre, so liegt auch hierinn mit der Grund, warum wir in Gedichten, wo wir von dem Einflusse abstrahiren, den die guten Eigenschaften oder die Schwachheiten eines Charakters auf unsere und anderer Menschen Glückseligkeit haben, warum wir, sage ich, da überhaupt mehr Gefallen an guten Charakteren, die mit Schwachheiten vermischt sind, als an ganz vollkommenen finden. Ein von allen Seiten vollkommener Charakter hat nehmlich zu viel Einförmiges,

ein

ein vermischter hingegen ist mannigfaltiger, folglich macht die Vorstellung desselben mehr Vergnügen; doch müssen die Schwachheiten desselben klein seyn, sie müssen aus guten Eigenschaften entspringen; alsdenn gleichen sie den Dissonanzen in der Musik, die sich in Harmonie auflösen.

Die erste und hauptsächlichste Quelle des Vergnügens, welches die vermischten Empfindungen verursachen, ist also die vermehrte Mannigfaltigkeit der Vorstellung. Es lassen sich hieraus noch verschiedene Bemerkungen in Ansehung unserer Empfindungen erläutern, die vielleicht sonst nicht zu erklären sind. — Wir bemerken, daß wir mehr Mitleiden mit dem Unglücke eines geliebten Gegenstandes fühlen, wenn das Unglück, das ihn betrifft, eine Folge seiner guten Eigen-

schaften

schaften ist, wenn er sich durch dieselben das Unglück zuzieht; als wir fühlen, wenn ihn dasselbe durch einen Zufall betrifft. Ein gerechter Mann, der das Opfer seiner Tugenden wird, ist für uns rührender, als er seyn würde, wenn er bey eben den Tugenden in ein eben so großes Unglück, durch einen blossen Zufall, gerathen wäre; und eine Clarisse oder Miß Sara würden uns weniger wollüstige Thränen kosten, wenn sie von ihren Verführern mit Gewalt aus den Armen ihres Vaters gerissen worden, als nun, da eine Zärtlichkeit, die sie in unsern Augen noch liebenswürdiger macht, ihr Unglück verursacht. — Woher dieses? — Sollte nicht die Ursache davon darinn zu suchen seyn, daß durch diese Verbindung des Unglücks mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, die Mannigfaltigkeit in

der Vorstellung mehr Uebereinstimmung erhält, und daher die Vollkommenheit der Vorstellung vermehret wird? —

Ausser dieser Hauptquelle, woraus das Vergnügen der vermischten Empfindungen entspringt, würden sich vielleicht nach genauerer Untersuchung bey jeder vermischten Empfindung noch besondere Quellen entdecken lassen, die sich mit in den Strom des Vergnügens ergiessen und denselben vermehren. So mischt sich z. E. bey dem Mitleide noch das Vergnügen über eine subjective Vollkommenheit, die wir an uns entdecken, mit in die Empfindung. Wir sehn nehmlich das Theilnehmen an dem Unglücke anderer als eine Vollkommenheit des menschlichen Herzens an, und freuen uns, in uns selbst diese Vollkommenheit zu finden. ꝛc.

Da diese besondern Quellen des Vergnügens den vermischten Empfindungen aber nicht als solchen zukommen, so gehört die Untersuchung davon auch nicht hieher. —

Fassen wir nunmehr die ganze Lehre von den vermischten Empfindungen ins Kurze zusammen, so wird folgendes die Summe davon seyn.

1) Die Seele sehnt sich darnach, durch Vorstellungen bewegt zu werden. Sie sucht die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft — ihre Vollkommenheit.

2) Alles, was diesen Endzweck befördert, verursacht ihr Vergnügen.

3) Daher liebt sie das Mannigfaltige. — Sie findet Vergnügen an Gegenständen, woran sie viele Prädicate entdeckt.

4) Auch verneinende Prädicate gewähren ihr, in gewissem Verstande, Vergnügen, weil auch diese ihre Vorstellungskraft erweitern.

5) Nur müssen sie nicht subjectiv seyn, es müssen nicht Unvollkommenheiten seyn, die sie an sich selbst entdecket.

6) Sind sie nur objectiv, so können sie sogar das Vergnügen, welches die Seele

an

an der Vorstellung eines Gegenstandes findet, vermehren, weil sie durch den anscheinenden Contrast, den sie mit den bejahenden Prädicaten machen, mehr Mannigfaltigkeit in die Vorstellung bringen, und der Seele mehr Beschäftigung geben.

7) Doch müssen sie, um diese Wirkung hervorzubringen, so beschaffen seyn, daß sie nicht mit den bejahenden streiten.

8) Daher sind die Empfindungen, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit und eines damit ver-

verknüpften Uebels entstehn, oder die vermischten Empfindungen angenehm.

9) Doch nur alsdenn, wenn das Uebel nicht subjectiv ist (6) und

10) nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes streitet.

Zusätze des Herausgebers.

Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unsrer Gespräche gewesen. Wenn ich mich itzt auf alles besinnen könnte, was darüber abgeredet worden: so könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zusätze liefern. Zusätze, welche weder dem einen noch dem andern, sondern beiden gehören würden; so wie es sich von allen Resultaten freundschaftlicher Unterredungen verstehet, die kein Sokrates anspinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir beyfallen.

Der erste Aufsatz beziehet sich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin, über den Ursprung der Sprache; und ich glaube, was er erweisen soll, er-

weiset er bündig. Die Sprache kann dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgetheilet seyn. Und folglich? — Man traue dem Verfasser nicht zu, daß er nunmehr so fort weiter werde geschlossen haben: Folglich hat sich der Mensch die Sprache selbst erfunden. Dieses würde allerdings ein Drittes überspringen heissen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich gewesen wäre, und ohne Zweifel das ist, welches diejenigen, die dem Menschen die Selbsterfindung der Sprache absprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann den ersten Menschen seyn gelehret worden: er kann eben so dazu gelangt seyn, wie noch itzt alle Kinder dazu gelangen müssen. Fragt man: wodurch? durch wen? Durch Umgang mit höhern Geschöpfen; durch Herablassung des Schöpfers

selbst: können die Vertheidiger dieser Meynung antworten. Laßt es seyn, können sie sagen, daß dieser Umgang, diese Herablassung selbst ein Wunder war: das, was durch dieses Wunder bewirket wurde, war doch kein Wunder, und es gieng alles dabey so natürlich zu, als es bey Vocalmachung der Kinder noch zugeht. Dieses, wenn man billig seyn will, muß man gelten lassen. Die Sache ist nur, daß sodann die ganze Aufgabe von dem Ursprunge der Sprache, keiner reinen philosophischen Auflösung mehr fähig ist; indem der mittlere Fall sich lediglich durch historische Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philosoph kann nur höchstens eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit dazu beytragen: diese nehmlich. Zugegeben, daß die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwol

auf

auf die Erfindung derselben, wie sich vermuthen läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele viele Jahrhunderte vergehen müssen: so war es ja wol der Güte des Schöpfers gemässer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit durch die in den ältesten Geschichtschreibern aufbewahrte Tradition zuwächst; was für Winke oder Andeutungen hierüber sich in dem Buche finden, das in allem Verstande immer so schätzbar bleibet: dieses aufs Reine zu bringen, wäre auch immer eine sehr interessante Untersuchung. Nur ist es keine Untersuchung für den Philosophen, den nichts nöthigen kann,

sich darauf einzulassen. Sobald der Philosoph erwiesen hat, daß dem ersten Menschen die Sprache durch Wunder nicht mitgetheilet seyn kann; und er nunmehr zeiget, wie und wodurch sie auf die Erfindung derselben nicht wohl anders als fallen müssen, zugleich noch beyfügt, was die Anbauung und Ausbildung dieser Erfindung erleichtern und beschleunigen können: so hat er nicht allein alles gethan, was man von ihm erwarten darf, sondern hat auch hinlänglich den Folgerungen vorgebaut, für welche Einige die Hypothese des höhern Unterrichts gern brauchen möchten.

Auch der zweyte Aufsatz ist durch jene nehmliche Aufgabe veranlaßt worden. Er sollte den Weg bahnen, eine der vornehmsten Schwierigkeiten zu heben, die man gegen die natürliche Entstehung der

Sprache

Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse; allgemeine Begriffe aber nur die Frucht einer mühsamen Abstraction seyn sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sey: so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraction gar nicht bedarf. Denn, gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Theil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nehmlich, wo das Aehnliche sofort in die Sinne fällt,

das

das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen seyn, als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammen treffen, ist wol ganz natürlich. Ja früher; Baum ist sicherlich ältern Ursprungs, als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist, und gewiß weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend

gend und Laster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen

sen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweytes, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben liessen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kömmt itzt freylich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schrif-

ten (*), in den Zusätzen zu den Briefen über die Empfindungen, (S. 24.) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sey, als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele blos als Zuschauerinn wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne, zu Folge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wol harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers: woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden? beantwortet ist: so ist sie auch dadurch gerechtfer-

tiget

(*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesichte gekommen.

tiget. So nothwendig der Zusatz war: so scharfsinnig war die Frage. Auch ist es nur diese Frage, worauf er würde bestanden haben, wenn er, nach reifrer Ueberlegung, ohne Zweifel die vermeinten zwey Erfahrungen (S. 61.) zurückgenommen hätte.

Und so dürften auch wohl, in dem fünften Aufsatze, verschiedene einzelne Behauptungen richtiger zu bestimmen, verschiedene Erfahrungen genauer zu erwägen seyn. Z. E. ob es wahr ist, daß der Zorn zu den vermischten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zustandes, darein wir durch ihn versetzt worden, nie ohne Unlust erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieser Aufsatz noch immer sehr schätzbar. Der Unterschied des Objectiven und Subjectiven ist wichtig, und unser Verfasser ist we-

nigstens der erste, der es zu erklären gesucht hat, warum die vermischten Empfindungen so angenehm sind, so anziehender sind, als die einfachen angenehmen Empfindungen; welches nur immer blos als unstreitige Erfahrung angenommen worden. —

Man stößt sich nicht an einige unförmliche Posten, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müssen stehen lassen. Man schätzt ihn nach dem, was der Vollenduug darinn am nächsten kommt.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jerusalem, Karl Wilhelm,

Philosophische Aufsätze

Braunschweig 1776

Coburg, Landesbibliothek -- B II 11/32
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916453-5